47e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 26 26 JUIN 1930

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — La miséricorde de Dieu est infinie. Mystère des appels de cette miséricorde dans une âme, au dernier moment ! J'y crois. Volonté salvifique du Dieu oublié pendant une vie entière, oui, et il ne faut jamais désespérer du salut de personne. Mais alors, il paraît bien inutile de « s'en faire » pour ramener les indifférents à la pratique de la vie chrétienne. — Indifférents ou non, pour le résultat final, peu importe ! Et sans vouloir pénétrer la question de responsabilité individuelle, — tout de même, en pays chrétien où avec effort on peut s'instruire et se préserver de l'ignorance de Dieu, — jusqu'où peut aller l'excuse ?

R. — N'abordez jamais le redoutable mystère de la prédestination sans avoir présentes à l'esprit tout au moins ces quatre idées fondamentales de la dogmatique chrétienne.

1° Dieu est juste et il ne laissera aucune bonne œuvre sans la récompense, aucune mauvaise action sans la punition qu'elle mérite : *Reddes unicuique juxta opera sua* (Ps. LXI, 13) ; *Unusquisque onus suum portabit* (Gal., VI, 5).

2° Dieu est miséricordieux, et il est toujours prêt à accueillir la contrition du pécheur repentant (parabole de l'enfant prodigue, cas de Marie-Madeleine, du bon larron, etc.).

3° Nous sommes toujours, sauf exception, dans l'incertitude des œuvres de la grâce en nous et de notre salut final : *Nescit homo utrum amore an odio dignus sit* (Eccl., IX, 1).

4° Nous ignorons, enfin, la part de pure complaisance, gratuite et privilégiée, que Dieu s'est réservée dans la distribution de ses grâces, comme le montrent v. g. la parabole des ouvriers de la dernière heure, et le mot de S. Paul : « *O altitudo divitiarum...* » (Rom., X, 33).

Rien de mieux à faire que de reprendre et développer ces quatre points de doctrine, nécessaires et suffisants pour répondre de façon satisfaisante aux difficultés que soulève le problème de l'état de grâce et du salut final.

I. — Laissons de côté la distinction théologique des deux sortes de mérite surnaturel, *de condigno* et *de congruo*, et tenons-nous-en aux généralités. Sans parler de ce qu'elle a de fondé en pure équité de philosophie naturelle, la « justice » divine nous est affirmée, en maintes pages de l'Ecriture, comme attentive à tenir compte des bonnes œuvres du juste.

Dieu, sans doute, ne nous dit point dans quelle mesure ni sous quelle modalité il les récompensera. Elles ont ou auront leur récompense, voilà qui est certain, et qui doit suffire aux âmes fidèles, à défaut du motif de charité pure, pour se maintenir dans la voie droite si elles y sont déjà, pour y rentrer si elles s'en sont écartées.

Le même principe de justice exige que le pécheur paie la dette de réparation satisfactoire qu'il a contractée dans « l'injure » faite à la loi morale, à Dieu, par le fait même de sa révolte. Là encore, si le principe est certain, la sagesse divine nous laisse dans l'ignorance de ses modes pratiques d'application, dans cette vie et dans l'autre. Nous savons, cependant, par la doctrine des indulgences, la facilité qui nous est offerte, en plus de nos bonnes œuvres personnelles, d'acquitter cette dette par nous-mêmes dès la vie présente ; et nous savons aussi, par la doctrine de la « Communion des Saints, » que Dieu accepte de ceux-ci, riches de mérites, qu'ils se substituent à nous pour le paiement. Mais ce sont là détails qui n'intéressent pas la présente question : n'insistons pas, et retenons seulement cette idée générale, que Dieu traite en toute justice chacun de nous suivant ses œuvres, qu'il récompense la vertu et punit le péché.

Et voilà déjà une doctrine fondamentale qui n'est pas favorable à la présomption du salut, *in extremis*, des pécheurs qui ne donnent aucun signe de conversion en temps utile avant la mort. Une porte, toutefois, reste ouverte à l'espérance, ainsi que nous l'allons dire tout de suite, mais alors nous quittons le terrain des certitudes pour celui du doute et de l'hypothèse.

II. — De ces deux attributs, justice et miséricorde, c'est le second que Dieu, dans son infinie bonté, met, si l'on peut dire, exclusivement à notre disposition pendant le cours de notre pèlerinage sur la terre ; et il renvoie après la mort, au jugement d'éternité, l'exercice intégral de sa justice.

Il aurait pu, sans doute, dès ici-bas, punir aussitôt, comme elle le mérite, l'insolence du pécheur qui méprise sa loi, et celui-ci n'aurait pu se plaindre d'être traité suivant le mérite ou plutôt le démérite de ses œuvres ; ainsi procède l'exercice immédiat et rigoureux de la justice humaine. Son infinie bonté ne l'a pas voulu. Il fait crédit au

pécheur ; il lui laisse *spatium pœnitentiæ ;* il renvoie à la mort son compte de liquidation générale, et, pendant le temps de la vie terrestre, il ne veut être pour lui que bon, miséricordieux.

Mais dans quelle mesure s'exerce ici-bas la divine miséricorde ? Nous n'en savons rien, et s'il est vrai que nous avons raison de l'implorer dans nos prières, nous ne sommes pas, pour autant, autorisés à croire qu'elle nous dispense de la coopération personnelle que Dieu attend de nous à l'œuvre de notre sanctification et de notre salut. Il n'est point d'acte humain surnaturel qui ne réclame absolument de la part de l'homme le concours de sa liberté, de sa bonne volonté.

Cette loi est, si l'on peut dire, plus métaphysiquement vraie et inexorable encore dans le cas particulier du passage de l'état de péché mortel à l'état de grâce, que vise particulièrement la consultation de notre correspondant. La miséricorde divine, tout infinie qu'elle soit, a, du côté humain, ses limites. La contrition du pécheur est la condition préalable, *sine qua non,* de l'infusion de la grâce sanctifiante dans son âme. *Qui te creavit sine te, non te salvabit sine te* (S. Aug.).

Pour subite qu'elle ait été (tant que cela, subite ? qu'en savons-nous ?), la conversion de S. Paul ne s'est pas opérée sans un acte conscient de pénitence de « Saul » sur ses fautes passées. A quel instant précis s'est accompli dans l'âme de l'Apôtre le travail psychologique de sa conversion, de son passage à l'état de grâce ? Nous l'ignorons. En admettant même que Dieu ait, par privilège, abrégé pour son « vase d'élection » le temps de sa préparation à la pénitence et qu'il ait facilité celle-ci par une abondance toute particulière de secours surnaturels, il n'en reste pas moins absolument certain que la conversion, au sens interne et théologique du mot, n'a pu se réaliser, ici comme partout ailleurs, sans la contrition personnelle antécédente du pécheur.

On aurait tort, évidemment, de tirer argument du fait exceptionnel et miraculeux de S. Paul pour escompter le bénéfice de pareille miséricorde en faveur d'un pécheur quelconque. La règle reste *en tout cas,* pour le commun des mortels, qu'il n'y a point de dispense possible de l'effort personnel de contrition que doit de toute nécessité apporter le pécheur à l'œuvre de sa conversion.

D'où la nécessité, pour lui d'abord, de s'y préparer, et pour nous, prêtres, de mettre en œuvre les moyens officiels et normaux de sanctification dont la Providence, à cet effet, nous a confié le ministère.

III. — Voici encore un point capital de la dogmatique catholique auquel il faut penser, quand on essaie — curiosité légitime d'ailleurs — de lever un coin du voile qui dérobe à notre connaissance le mystère sacré de la prédestination, de l'appel de la grâce et de sa consommation dans l'éternelle béatitude. Pour des raisons que Dieu n'a pas voulu nous révéler, mais qu'il est permis tout au moins de soupçonner, nous ne sommes jamais pleinement certains de notre état de grâce au cours de la vie, ni de notre persévérance finale à l'heure de la mort. Combien s'endormiraient sur une pareille certitude, cesseraient de lutter contre les tentations du mal et perdraient le souci des pratiques méritoires de la vertu !

N'exagérons rien, cependant. C'est de la « pleine » certitude qu'il est ici question, de celle qui ne laisse place à aucun doute. Encore que Dieu se soit réservé de la communiquer par voie de révélation privée à certaines âmes d'élite de son choix, il est de règle, pour le commun des mortels, que personne ne puisse, sans périlleuse illusion, se flatter de la posséder. Dieu néanmoins ne laisse pas ses fidèles pâtir des affres de l'angoisse en matière de si haut intérêt pour eux : en échange de leur « fidélité » il leur inspire la douce confiance qu'ils sont en état de grâce et seront sauvés. Mais, malgré tout et toujours, une obscurité plane sur nos plus fortes espérances, et c'est à tous les hommes, même aux plus saints, que s'adresse l'avertissement sévère : *Cum metu et tremore vestram salutem operamini* (Phil., II, 12).

IV. — Voici enfin une dernière considération, qui prime toutes les autres et suffirait, à elle seule, à suggérer l'unique solution pratique du problème. Notre sanctification ici-bas et notre salut après la mort sont œuvres, si l'on peut dire, humano-divines. Le concours de l'acte humain libre y est nécessaire, mais insuffisant : il y faut aussi le concours de Dieu qui opère en nous le *velle et perficere* (Phil., II, 13). « Concours » de Dieu, disons-nous, en prenant le mot au sens large, pour faire abstraction des controverses célèbres sur le mode d'action de la grâce dans nos opérations surnaturelles. Laissons aux théologiens le choix de leurs opinions dans le doute où, malgré tout, nous resterons toujours sur le mode d'intervention divine efficace dans nos actes libres.

Ce qui est certain, c'est que la grâce et la gloire sont choses gratuites *ex parte Dei,* auxquelles nous n'avons aucun droit naturel de justice. Admettons encore, pour ne point dépasser les limites de notre présent sujet, que Dieu *doit* dans un certain sens à nos bonnes œuvres surnaturelles la récompense qu'elles « méritent, » et que *facienti quod in se est non denegat gratiam ;* il est certain, quand même, que la distribution salvifique de ses grâces dépend de sa libre complaisance. La générosité de ses dons, absolument gratuits, n'est commandée par aucune exigence de sa créature. Seules les fautes de celle-ci déterminent l'exercice exact de sa justice. Sa miséricordieuse bonté n'a d'autre mesure que son bon plaisir. Il donne à qui et comme il lui plaît, aux uns plus, aux autres moins, et personne n'a à se plaindre. S. Pierre a dit : « C'est vous, mon Dieu, qui m'avez sauvé, » et Judas : « C'est moi qui me suis damné. » Ce que les théologiens expriment dans la formule connue : Dieu prédestine ses élus

à la gloire *ante prævisa eorum merita ;* il punit les damnés *post prævisa eorum demerita.* A qui demanderait le « pourquoi » des préférences divines, le secret de la distribution gratuite et si étrangement variée de leurs faveurs, il n'y a pas d'autre réponse à faire que celle de S. Paul : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei : quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus !* (Rom., XI, 33).

La conclusion pratique générale qui se dégage de ces graves réflexions est très claire. Vous voyez, cher confrère, pourquoi, en dépit de toutes les espérances en la miséricorde divine, il faut toujours « s'en faire, » et beaucoup, le plus possible, pour assurer le salut final des pécheurs.

Il ne faut pas désespérer, dites-vous. Sans doute. Mais en quoi notre espérance, à nous, gens de l'entourage, peut-elle atténuer le doute grave qui plane régulièrement et logiquement sur l'avenir éternel de gens qui ont si mal usé de leur vie sur la terre ? Prions pour eux, implorons miséricorde, calmons nos angoisses dans la pensée d'excuses que Dieu admettra *peut-être* à la dernière heure. Tout cela est très bien, très théologique. Mais ce qui est théologique aussi, et absolument vrai, c'est que nous ne savons rien, mais rien du tout, de ce que valent au tribunal de là-haut les excuses par nous imaginées pour atténuer les probabilités de la terrible hypothèse que laisse malheureusement subsister l'omission coupable des moyens de règle normale et commune que Dieu met à la disposition de tout homme ici-bas pour la préparation de son salut. Parmi ces moyens, en dehors de l'effort personnel du sujet, toujours nécessaire, il faut mettre la coopération charitable de son milieu social et, au premier plan, le ministère du prêtre, dispensateur de la vérité révélée et des sacrements.

Gardons-nous bien des illusions dangereuses d'une confiance exagérée dans la miséricorde, et cette confiance est exagérée, réprouvée par Dieu lui-même, par l'Eglise, par ses Docteurs, par toute la tradition catholique, quand elle a tendance à détourner l'homme de la voie normale que la foi révélée lui impose pour sa sanctification et son entrée dans l'éternelle béatitude. O ALTITUDO DIVITIARUM !... Rien ne peut mieux conclure pratiquement cette étude, que la règle inspirée, certaine, inexorable, expression impérieuse de la volonté de Dieu : *Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis* (II Petr., I, 10).

Q. — Dans ma région se trouvent d'immenses étendues de bois, appartenant à divers propriétaires, où il pousse beaucoup de champignons, des ceps notamment. Et l'on parcourt ces bois de long en large à la recherche des ceps, en vue de ravitailler le lendemain le marché de la ville voisine. L'on fait ainsi des recettes de 200, 300 fr. pendant quelques semaines.

Quid, au point de vue conscience, des personnes qui s'en vont glaner chez les autres matière à de si fructueuses recettes ?

Tout le monde fait cela, et il serait souvent impossible de dire chez qui l'on a trouvé à si bon compte de quoi alimenter la maison pendant quelque temps.

R. — Oui, cher confrère, « tout le monde fait cela » : les uns par plaisir, les autres par profit, certains par plaisir et profit tout à la fois. Quel curé de campagne n'est pas heureux de parcourir les bois ou les friches à la recherche des champignons, des escargots ou des plantes médicinales ?

Que faut-il en penser ? — « Parce que tout le monde le fait, » ce n'est pas toujours une raison ; car, bien souvent il ne faut pas faire comme tout le monde.

Cependant, quand tout le monde, même ceux qui doivent donner l'exemple, même ceux qui auraient intérêt à s'opposer à une pratique universelle, non seulement ne réclament pas, mais approuvent, il faut dire que la tolérance et la pratique universelles sont un argument en faveur de la licéité.

Bref, chez vous, tout le monde va aux champignons en vue d'alimenter le marché de la ville et de faire une bonne recette. Mais c'est sur le terrain d'autrui que chacun va faire la récolte : voilà le point douloureux.

A qui appartiennent les champignons ? Fruits sauvages que la terre a produits sans le concours du travail de l'homme, sont-ils, comme les escargots qui voyagent en liberté, *res nullius,* et partant au premier occupant, à qui les ramasse ?

Quand la loi civile intervient pour définir la propriété des biens susceptibles d'être possédés, elle oblige en conscience et il faut s'y conformer. Ainsi elle règle, parfois même dans un détail excessif, la capture et la possession du gibier qui court en liberté dans la plaine, du poisson qui circule dans les cours d'eau, du bois mort qui se détache des arbres de la forêt, etc. Le braconnier ou le glaneur savent à quelles amendes ils s'exposent à la moindre infraction. Les chasseurs et les pêcheurs locataires de chasses ou de pêches revendiquent âprement leurs droits. Personne ne s'y méprend, et tout le monde a conscience des règlements à observer.

Mais la loi civile ne règle pas la capture des escargots ni la récolte des champignons, en particulier.

Cependant, il est dans la loi civile elle-même, ou mieux dans le droit, des principes généraux qui découlent immédiatement de la loi naturelle. C'est à celle-ci, on le sait, qu'il faut recourir à défaut de loi positive.

Or, la propriété des biens s'acquiert de différentes façons : par l'occupation, l'accession, le travail, la prescription, le contrat. « La propriété d'une chose, dit l'article 545 du Code civil, soit mobilière, soit immobilière, donne droit sur tout ce qu'elle produit, et sur ce qui s'y unit accessoirement, soit naturellement, soit artificiellement. » C'est ce qu'on nomme le droit d'accession.

Puis, précisant, le Code ajoute, art. 547 : « Les fruits naturels ou industriels de la terre, les fruits

civils, le croît des animaux, appartiennent au propriétaire par droit d'accession. » C'est l'application des axiomes juridiques bien connus : « *Res fructificat domino. Partus sequitur ventrem.* »

Or, par fruits naturels, on entend ceux qui périodiquement reviennent par le fait de la nature. Les champignons produits par le sol appartiennent donc au propriétaire du fonds. Les récolter sans son autorisation, c'est donc prendre le bien d'autrui : un vol ou une rapine.

Voilà les grands mots prononcés : vol, si l'on prend en cachette, à la dérobée ; rapine, si l'on s'arroge le bien d'autrui à la barbe du propriétaire. Chercheurs de champignons, y avez-vous jamais songé ?

Eh bien ! oui, pour votre plaisir ou votre intérêt, vous vous rendez coupables de vol ou de rapine... si vous n'avez pas l'assentiment du propriétaire de ces friches et de ces bois que vous dépouillez de leurs fruits délicieux au palais des fins gourmets.

Mais cet assentiment, vous l'avez.

Vous l'avez. Car c'est au su et au vu de tous que vous allez au bois faire la cueillette. Au retour, vous l'exhibez triomphalement aux voisins envieux, vous la portez au marché, et le propriétaire même des bois, ô comble ! vient le sourire aux lèvres vous l'acheter et la payer royalement. Or, il est du droit passé au proverbe : « Qui ne dit non consent. » Le propriétaire qui, alors qu'il le pourrait, ne s'oppose pas, est bien consentant.

En effet, voyez le propriétaire qui interdit de fouler aux pieds sa récolte, ses semis : il met un écriteau à l'orée de son champ pour notifier sa défense. S'il réserve la récolte des champignons qui poussent sur sa friche ou dans son bois, le propriétaire ne peut-il pas en faire autant ? Il le peut, et il le doit, s'il veut faire valoir son droit exclusif de propriétaire. Il le doit, parce que la nécessité alors l'y oblige, car la coutume générale interprète son silence comme une permission. Il faut donc qu'il s'inscrive contre elle ouvertement, pertinemment.

Tranquillisez-vous donc, chercheurs de champignons, et tant qu'une pancarte ne vous aura pas arrêtés aux confins de la forêt, continuez vos paisibles et fructueuses recherches.

Q. — Dans une brochure intitulée *L'Ame dirigée,* du P. Grou, je lis (p. 25) ces lignes : « Si la foi ne m'éclaire, la raison seule ne me dira jamais que je suis sorti du néant, et que Dieu est mon Créateur. Elle ne l'a dit à aucun philosophe de l'antiquité ; ils ont ignoré ce premier rapport entre l'homme et Dieu, qui est le fondement de tous les autres. Et dans quels embarras ne les a pas jetés cette ignorance sur l'origine de l'homme ?... »

1° Ces paroles ne vont-elles pas à l'encontre de l'enseignement de S. Paul, Rom., I, 19-21 ?

2° Ne contredisent-elles pas la doctrine du Concile du Vatican, *De revelatione,* can. 1 ?

R. — **Au premier abord, il semblerait que notre correspondant eût pleinement raison. Le Concile du Vatican (sess. III, ch. 2), *De revelatione,* § 1, s'exprime en ces termes : « La même sainte Eglise, notre mère, tient et enseigne que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut, au moyen des choses créées, être connu avec certitude par les lumières naturelles de la raison, car *depuis la création du monde, ses perfections invisibles se laissent connaître dans ses œuvres qui les manifestent* (Rom., I, 20)... » (Denz.-Bannw., n. 1785). Et (can. 1) : « Si quelqu'un dit que le Dieu unique et véritable, notre créateur et Seigneur, ne peut être connu avec certitude, au moyen des êtres créés et par les lumières naturelles de la raison, qu'il soit anathème. » (D.-B., n. 1806).**

Toutefois, il nous faut ramener son triomphe à de justes proportions. Et ces proportions le réduisent à un triomphe extrêmement modeste.

En ce qui concerne le texte de S. Paul, empressons-nous de déclarer que son sens *obvie* n'appuie pas nécessairement la prétention de notre correspondant et même l'interprétation *exclusive* que veut lui donner le concile. Cornely *(Epist. ad Romanos,* p. 85) pense que l'exégèse qu'en fait le concile n'est pas indiscutable. En tous cas, le sens du texte, tel que l'entendent les Pères du Vatican, n'ajoute rien à la déclaration conciliaire : « Il faut prendre γνωστόν, **écrit le P. Lagrange, dans son sens philosophique de « connaissable »... S. Thomas : *cognoscibile de Deo.* Si Thomas explique *ab homine per rationem,* il n'ajoute rien de son cru à la pensée de Paul. Il ne s'agit pas du connaissable *in se,* mais *quoad nos,* selon le sens normal du mot, ni de ce que Dieu peut révéler, mais de ce qu'on peut connaître de lui par le spectacle du monde... Paul va insister sur le caractère extérieur de la manifestation. Cette évidence vient de Dieu par la création [1]. »**

Le passage extrait de l'*Ame dirigée* ne trouve donc pas, dans Rom., I, 19-21, une difficulté spéciale. A supposer que ce texte lui fasse difficulté, ce ne sera jamais que la difficulté même qu'on rencontre dans la déclaration du Concile. Occupons-nous donc uniquement de celle-ci.

La question posée par notre correspondant a été traitée tout au long par le P. Pinard de la Boullaye, dans l'art. *Création,* du *Dict. de Théol. cath.* (tome III, col. 2192-95). Nous allons résumer la réponse du savant théologien.

Les mots *Deum rerum omnium principium et finem* et *creatorem ac Dominum* (sess. III, ch. 2, § 1 et can. 1) laisseraient supposer que le concile a défini la cognoscibilité naturelle de la création. Il n'en est rien. Le but du concile est simplement de définir la possibilité naturelle de connaître l'existence de Dieu. La députation de la foi l'a expressément affirmé en exposant aux Pères dans quel esprit avait été remanié le texte de la commission prosynodale. Le concile réserve au contraire la question de la création : « Bien que dans le canon se lise le terme *creator,* dit expressément la députation, il n'est point défini par là qu'une

[1] *Epître aux Romains,* Paris 1922, p. 23.

création proprement dite puisse être démontrée par la raison ; mais on retient ce mot dont l'Ecriture se sert pour révéler cette vérité, sans rien ajouter qui en détermine le sens. » « En s'appuyant précisément sur cette déclaration, un Père demanda la suppression des mots *creatorem ac Dominum* du canon 1er. Le texte, à son avis, malgré les explications fournies, restait obscur et avait l'air d'une définition. Le rapporteur, en rappelant le texte Sap., xiii, 5 *a magnitudine speciei et creaturæ poterit creator horum videri*, déclara que, traitant le même sujet de la connaissance de Dieu, il ne se croyait pas permis d'omettre le qualificatif de créateur précisément employé par l'Ecriture. »

Toutefois, le P. Pinard ajoute que, sans être de foi, la cognoscibilité naturelle de la création lui paraît, par rapport au texte conciliaire, une conclusion théologique certaine. « Il est de foi définie par le concile, écrit-il, qu'il existe quelque moyen d'arriver à connaître l'*existence* du vrai Dieu par la raison ; or le seul moyen de l'atteindre comme vrai Dieu, c'est de l'atteindre comme *créateur ;* donc la raison naturelle peut l'atteindre comme tel. Par ailleurs, si la majeure de ce raisonnement est dogme de foi, si la mineure est une proposition certaine, la conclusion qui en découle mérite la note que nous lui attribuons » (col. 2192).

L'explication de la mineure est assez compliquée. Il n'y a pas de doute que, par les choses visibles, notre raison peut atteindre Dieu comme cause première de ces choses. — Les uns, sans même sentir la difficulté d'une création *ex nihilo*, du *comment*, peuvent se contenter d'une réponse *de fait :* il y a quelqu'un qui a tout produit. Mais ils ne se posent pas la question de savoir si c'est de rien ou de quelque chose. — D'autres, précisément parce qu'ils raisonnent, sont au rouet ; ils se trouvent en présence de deux certitudes presque invincibles : d'une part, il faut une cause pour produire quelque chose et, d'autre part, il faut quelque chose à l'agent pour produire. A ces exigences apparentes de la raison, certains attribuent à une cause première toutes les prérogatives qui lui conviennent, mais en imaginant une matière préjacente, réduite à si peu que ce soit, mais suffisante néanmoins pour servir de « matière première » au grand ouvrier. Tels, Platon et Aristote, mal à l'aise cependant en face d'une solution qu'ils sentent vaguement incohérente... et que beaucoup d'autres accepteraient facilement. — Strictement parlant, il n'y a qu'une solution, ardue sans doute, mais la seule qui n'implique pas contradiction : *Dieu crée tout de rien*. La raison est-elle capable de faire ce pas ? « Le texte du concile nous oblige à dire oui. En effet, il ne traite d'une connaissance de Dieu, ni purement subjective et respective ; ni d'une connaissance mêlée d'erreur ; mais d'une connaissance rationnelle et certaine du vrai Dieu. Il dit possibilité de connaître le vrai Dieu *qui est créateur*, et cela seul est de foi ; mais logiquement, il est impossible *d'arriver à une certitude*, autrement qu'en connaissant Dieu *en tant que créateur :* il s'ensuit, comme une conclusion théologiquement certaine, qu'il est possible à la raison humaine, sinon à tous les individus, d'arriver par elle-même, *naturali lumine*, à saisir la nécessité d'une création stricte *ex nihilo* » (col. 2193-94).

En ce qui concerne *la question de droit*, « il serait facile d'établir que les Pères et les scolastiques ont professé cette cognoscibilité de la création. Quant à la *question de fait*, S. Bonaventure doutait qu'Aristote lui-même en fût arrivé à reconnaître une création stricte... » (col. 2194). On sait d'ailleurs qu'il est difficile de se prononcer sur ce point, et il est bien probable qu'aucun philosophe païen n'est parvenu, par la seule raison, à la connaissance de la création.

Cela étant, comment juger la phrase relevée par notre correspondant dans l'*Ame dirigée ?* — Ne la jugeons point trop sévèrement. Car il ne s'agit même plus ici de la création en général, mais de la création de notre moi humain en particulier. Or, s'il faut déjà procéder par une déduction fort stricte pour aboutir, en ce qui concerne la connaissance rationnelle de la création en général, à la conclusion théologiquement certaine que nous avons dite, la question de la connaissance rationnelle de l'origine de notre moi humain recule encore la difficulté. Sans doute, ici encore, de déduction en déduction, notre raison *devrait* arriver à la connaissance rationnelle de la création, tout au moins de l'âme spirituelle. Mais quand on se souvient des erreurs que le Ve Concile de Latran dut combattre, on se demande jusqu'où peut nous conduire, *en fait*, la connaissance purement rationnelle de nos origines... Supposez donc que le P. Grou n'a envisagé que la question de fait... Quel censeur bienveillant, se plaçant sur ce terrain, ne lui accorderait, tout en réservant la question de droit, le *Nihil obstat ?*

Q. — Le canon 1571 aurait sans doute besoin d'être commenté à l'aide d'autres principes épars dans le Code, sous peine de paraître parfois très vague. Je serais reconnaissant à l'*Ami* de m'aider à saisir la portée exacte de ce canon. Voici deux cas qui ont donné lieu à discussion dans nos régions :

1° L'évêque constitue un tribunal pour juger un procès de mariage : il s'agit d'un mariage dont on attaque la validité pour empêchement de *vis et metus*. Le tribunal déclare qu'il ne conste pas de l'invalidité et promulgue sa sentence. Mais l'évêque n'agrée pas cette sentence et constitue un autre tribunal pour juger à nouveau cette affaire. Cette façon de procéder est-elle valide et licite ?

2° Un tribunal ne comptant qu'un seul juge, grâce à une dispense du Saint-Siège, instruit un procès de mariage que l'on dit entaché de nullité en raison de *vis et metus*. Le juge déclare qu'il ne conste pas de la nullité, et promulgue sa sentence. Quatre ou cinq mois plus tard, ce juge regrette sa sentence, et voudrait reprendre ce procès de sa propre autorité. Peut-il agir ainsi ? Dans la négative, l'évêque a-t-il le droit de nommer un autre tribunal pour recom-

mencer le procès, ou bien pourrait-il même confier ce procès au premier juge ?

R. — Le can. 1571 dit que « celui qui a jugé une cause à un degré de jugement ne peut pas juger cette cause dans un autre degré. »

Il s'agit, dans cette disposition, non seulement du juge unique, mais aussi du tribunal collégial, et encore, en général, du tribunal : diocésain, par exemple, ou métropolitain. Et cela signifie qu'il y a deux degrés de tribunaux : celui de première instance, et celui de l'appel, des différents appels. Lorsqu'un juge a prononcé une sentence sur une cause en première instance, il ne peut pas connaître à nouveau de cette même cause comme juge d'appel. On trouvait autrefois, dans certains *Ordos* d'archevêchés, la mention d'un tribunal diocésain, et ensuite celle d'un tribunal d'appel : officialité diocésaine, officialité métropolitaine. Si cela signifiait, uniquement, que les affaires jugées en première instance ressortissaient à l'officialité diocésaine, et que les affaires qui arrivaient aux archevêques en raison de l'appel ressortissaient à l'officialité métropolitaine, il n'y avait que demi-mal. On ne péchait que contre les principes, ignorant qu'un archevêque n'a pas deux officialités, mais une seule; cependant, comme l'archevêque pouvait nommer *ad litem* des juges délégués, le procédé ne conduisait pas à une nullité. Si, par contre, cette notification de l'*Ordo* avait la prétention de déterminer qu'il y avait dans le diocèse deux officialités tellement distinctes que l'on pouvait appeler de l'une à l'autre, que l'on appelait à l'officialité métropolitaine d'une sentence de l'officialité dite diocésaine, tout comme on appelait à l'officialité dite métropolitaine des sentences rendues par les officialités des évêques suffragants, c'était bien différent ; c'était un appel du même au même, ce qui était une impossibilité juridique, et ne pouvait conduire à rien de consistant en droit. Dans un archevêché, tout comme dans un simple évêché, il n'y a qu'un seul et unique juge, le pontife, l'Ordinaire, dénommé, suivant le cas, évêque ou archevêque.

L'Ordinaire de chaque diocèse est donc le juge de première instance pour son diocèse (cf. can. 1572, § 1). Il peut être juge d'appel du tribunal d'un autre diocèse, s'il est métropolitain, par exemple (cf. can. 1594, § 1), ou s'il a été régulièrement choisi comme juge d'appel, dans les cas prévus au même canon, §§ 2 et 3. Mais il n'est jamais juge d'appel de ses propres jugements : le contraire serait tout simplement la suppression de l'appel et de sa notion véritable, l'appel étant la demande d'appui adressée au juge *supérieur* pour la réformation d'une sentence (cf. can. 1879).

Du fait que l'Ordinaire n'a pas jugé lui-même, personnellement, suivant le conseil que lui donne le can. 1578, il ne peut pas prétendre confier la cause déjà jugée par son Official, ou ses juges délégués, à un autre juge, Vice-official, par exemple, ou délégué : ce serait, bien qu'il y eût un changement de personnes, le même tribunal qui jugerait deux fois la même cause.

La sentence portée et promulguée légitimement, le juge d'une instance n'a plus de pouvoirs sur la cause que dans les cas strictement spécifiés par le droit, où il peut porter à la sentence les remèdes prévus. Ces remèdes divers sont énumérés dans le Code, qui distingue : la correction de la sentence, can. 1878; l'appel, can. 1879-1891 ; l'action (ou mieux querelle) de nullité, can. 1892-1897 ; l'opposition d'un tiers, can. 1897-1901 ; et la réintégrande, can. 1902-1907 (cf. can. 1684-1689).

Ces moyens légaux de remédier aux sentences promulguées ne sont pas laissés à la libre initiative de chacun. Ils sont entourés par le droit de solennités ou conditions précises, que l'on doit suivre, à peine de rendre ces moyens inefficaces et absolument vains. Le droit, en particulier, détermine soigneusement devant quel juge il faut en user, et quels sont ceux qui peuvent, en ces matières, provoquer l'action de ce juge. De façon générale, le juge ne peut pas agir de lui-même.

La correction de la sentence s'entend en fait d'erreur matérielle (cf. can. 1878, § 1), et le juge ne peut faire cette correction qu'à l'instance d'une partie (*ibid.*, § 2), sauf dans les causes qui intéressent le bien public, où il peut toujours agir *ex officio* (cf. can. 1618).

L'action en nullité peut être intentée, dans les délais légaux (cf. can. 1893 et 1895), soit par les parties, soit par le promoteur de justice ou le défenseur du lien (cf. can. 1897, § 1). Le juge peut aussi, de lui-même, dans les mêmes délais, rétracter une sentence nulle de nullité irréparable, et amender la sentence nulle de nullité réparable (cf. can. 1897, § 2).

L'appel doit être interjeté soit par l'une des parties, soit par le défenseur du lien ou le promoteur de justice ; il ne peut être présenté qu'au juge supérieur (cf. can. 1879).

L'opposition d'un tiers est le fait de la personne lésée (cf. can. 1818).

La réintégrande ne peut être demandée que par les parties en cause dans la sentence attaquée, à moins qu'il ne s'agisse de mineurs ou assimilés, pour lesquels le promoteur de justice, ou même le juge, *ex officio*, peuvent agir (cf. can. 1688, § 2).

Toutes ces règles limitent, comme on le voit, l'action du juge sur sa propre sentence. Il faut en tenir compte pour la solution des cas proposés.

Il y a aussi à considérer, en l'espèce, un autre principe, inhérent à ces mêmes cas : c'est que les affaires de mariage ne passent jamais en l'état de chose jugée (cf. can. 1903), puisqu'elles intéressent l'état des personnes. Elles peuvent donc toujours être remises en cause et traitées à nouveau, quel que soit le temps qui a pu s'écouler depuis le jour où la dernière sentence a été émise. Il faut pour cette possibilité, suivant le même can. 1903, la présentation de nouveaux arguments ou de nouveaux documents, arguments et documents qui doivent être *graves*, c'est-à-dire de portée à faire

réformer la sentence et prononcer une décision différente de celle précédemment donnée. Il suffira de preuves nouvelles et plus appropriées d'arguments déjà, de fait, présentés. C'est ainsi que le tribunal de la S. Rote a accordé, le 19 mai 1921, dans une cause de Bourges, la réintégrande pour une affaire matrimoniale qui avait déjà donné lieu à deux sentences rotales contraires à la nullité du mariage en question. Le S. Tribunal a considéré comme nouvelle une preuve dont le second jugement n'avait pas pu tenir un compte exact, par défaut d'informations, bien qu'il l'ait discutée. Il s'agissait d'une jeune fille qui prétendait ne s'être mariée que sous le coup de la contrainte. Le jour même de son mariage, au matin, elle avait envoyé à un jeune homme autre que celui qu'elle allait épouser, un anneau, en signe d'amour et de fidélité éternelle. La circonstance de cet envoi n'avait pas été soumise aux juges de première instance. Les juges de la seconde instance l'avaient connue, avaient fait faire à son sujet un supplément d'enquête, mais qui n'avait pas pu définir nettement la valeur de la preuve, et en particulier déterminer à qui réellement l'anneau avait été envoyé. La preuve désormais possible de l'envoi à un autre jeune homme, bien nommé dans la circonstance, pouvait, s'ajoutant aux autres preuves ou indices fournis dans le procès, faire déclarer le mariage nul en renforçant chez les juges la conviction que la contrainte avait existé [1].

Il suffit parfois que les preuves puissent être mieux interprétées qu'elles ne l'ont été, et que de nouveaux témoins soient proposés, pour qu'un nouvel examen de la cause soit autorisé. Pour ces deux motifs, le Sup. Tribunal de la Signature Apostolique accorda un nouvel examen d'une cause matrimoniale, le 10 mai 1919, *Paderbonen., Nullitatis matrimonii* [2].

Examinons les deux cas qui nous ont été soumis, à la lumière de ces explications.

Ad I. — Si les dix jours pendant lesquels l'appel est possible n'étaient pas écoulés (cf. can. 1881), la voie normale était l'appel au tribunal supérieur. Même si la sentence était nulle, le meilleur moyen était de s'adresser au juge supérieur et d'intenter l'action en nullité conjointement avec l'appel.

Si donc l'évêque, ayant pris connaissance de la sentence, trouvait qu'il avait été mal jugé, il avait la ressource de conseiller à la partie qui avait intenté l'action en nullité, de faire appel. Tout demeurait ainsi dans la légalité et dans la logique, l'appel ayant pour but de réformer une sentence qui n'est pas conforme à la vérité et à la justice.

Si ces dix jours propices à l'appel étaient écoulés, et toujours dans le cas où l'évêque trouvait que la sentence devait être réformée, il avait une autre voie normale à suivre : conseiller à la partie demanderesse de solliciter un nouvel examen de la cause, en basant cette demande sur le vice qu'apercevait l'évêque. Cette demande devait être adressée au juge du diocèse, c'est-à-dire à l'évêque ou à son official. Le tribunal aurait eu à juger de l'opportunité de faire droit à cette demande, en ayant présent à l'esprit le fait que l'Eglise estime qu'il faut se montrer très large dans la question, et que la jurisprudence accorde le nouvel examen, chaque fois que la demande n'est pas dépourvue de motif raisonnable. Si la demande avait été agréée, le tribunal du même diocèse procéderait au nouvel examen judiciaire de l'affaire. L'évêque devait, auparavant, soit de lui-même voir si les mêmes juges pouvaient raisonnablement mener à bien ce nouvel examen, soit les remplacer sans difficulté si la partie demanderesse leur opposait une exception de suspicion.

Voilà ce qui était possible. Mais quant à ordonner *de plano*, sans un procès juridiquement mené sur une demande régulière de nouvel examen, un nouveau procès sur la même cause, déjà définie par sentence régulière, c'était impossible. L'évêque ne peut pas accorder *administrativement* un nouvel examen d'une cause : c'est une affaire judiciaire. Le second procès ne pouvait rien valoir, et le premier acte du juge d'appel à qui il aurait été soumis devait être de le déclarer nul et de nul effet.

Si l'évêque en question croyait avoir à surveiller les agissements et prononcé de ses juges, il eût été plus conforme aux règles de la prudence et de la sagesse qu'il se fît communiquer les actes du procès avant la sentence, et qu'il s'informât alors des dispositions des juges, et les éclairât, au besoin, sur l'interprétation qu'ils devaient établir des faits et des dépositions ou documents contenus dans les actes du procès.

Ad II. La solution est la même que précédemment, relativement (puisque l'appel n'est évidemment plus possible) à la concession d'un nouvel examen. Si ce nouvel examen peut être accordé, il faut pousser la partie demanderesse à en faire la demande au tribunal du Vicariat apostolique. Le procès doit être instruit, et si la demande est accordée, le nouvel examen aura lieu dans un nouveau procès régulier.

Ce nouveau procès peut être confié au même juge qui a fait le premier. Ce juge, cependant, peut être récusé, auquel cas l'évêque ne saurait, vu les faits reconnus par le juge lui-même, se dispenser de faire droit à la récusation, et de remplacer ce juge.

S'il n'y a pas de récusation, c'est à l'évêque à voir, dans sa prudence, ce qu'il a de mieux à faire dans la circonstance, étant donné le fait que c'est le juge même qui a dénoncé son erreur et qu'il veut la réparer.

Il faut noter cependant, dans le cas, que si la sentence regrettée était nulle (cf. can. 1894, car il est sans nul doute inutile de renvoyer au can.

[1] C'est ce qui arriva, de fait, car ce mariage déjà deux fois maintenu par des sentences de la S. Rote fut déclaré nul par deux nouvelles sentences du même S. Tribunal, les 4 août 1923 et 18 janvier 1925. Cf. *S. Rom. Rot. Decision.*, t. XIII, p. 111-114.

[2] Voir *Acta Apostolicæ Sedis*, 1919, p. 299.

1892), comme nous l'avons dit plus haut, et conformément au can. 1897, § 2, le juge pourrait la rétracter, et juger à nouveau sur le fond sans nulle autre formalité.

Q. — A propos de la constitution *Orientalium* de Léon XIII :

1° L'*Ami* a dit, en 1925, que rien n'autorisait à étendre aux fidèles orientaux ce qui est dit dans le Code relativement à la cessation de la réserve pour les fidèles qui se confessent hors du territoire de l'Ordinaire réservant. Mais dernièrement, p. 44, l'*Ami* a dit qu'un fidèle de rite oriental qui va se confesser dans une église située hors du territoire... peut être absous par le prêtre latin à qui il s'adresse, des péchés réservés dans le territoire de son diocèse oriental, mais qui ne le sont pas dans le territoire où il se confesse. L'*Ami* voudrait-il me donner une explication là-dessus ?

2° D'après le can. 6, les lois antérieures au Code qui ne sont pas formellement opposées aux lois du Code demeurent. Ceci étant, le can. 98 § 3 s'applique-t-il aussi aux Orientaux schismatiques se convertissant ? Les sources qui ont fourni la rédaction de ce canon sont les constitutions de Benoît XI, de Léon XIII, et de Pie X. Puisque ces règles, pour ce qui est des éléments non pénaux, ne sont pas révoquées, sont-elles encore aujourd'hui en vigueur, et les religieux et religieuses qui travaillent en pays orientaux y sont-ils encore tenus ? En d'autres termes, les règles de Léon XIII dans la constitution *Orientalium* obligent-elles encore les missionnaires travaillant à la conversion des Orientaux ?

R. — Ad I. Nous n'avons aucunement voulu mettre une opposition quelconque en notre réponse de cette année et celle donnée en 1925, p. 448. Nous avons nettement déclaré, à propos du point en question, p. 44, que la défense de Léon XIII dans la constitution *Orientalium*, n. VI, demeurait ferme. Mais elle ne vise que les prêtres latins qui se trouvent en Orient. Les fidèles orientaux qui se trouvent en dehors du territoire oriental sont soumis à l'administration du clergé latin, comme le remarque la constitution *Orientalium* elle-même, n. IX.

Notre interprétation du can. 900 § 3, au dernier alinéa de la p. 44, ne doit s'entendre que des prêtres latins en dehors des pays orientaux. Comme nous le disons au début de la même page, le can. 900 § 3 ne va pas contre le droit oriental.

Donc, tout prêtre latin, en Orient, dans toutes les églises, de son rite comme des rites orientaux, a besoin, pour absoudre des péchés réservés par les évêques orientaux, des facultés spéciales données par les évêques orientaux. Dans les diocèses de l'Eglise latine, en dehors de l'Orient, les prêtres latins donnent, à tous les fidèles, l'absolution de tous les péchés qui ne sont pas réservés dans leur propre territoire.

Ad II. Les prescriptions de la constitution *Orientalium* qui depuis le 30 novembre 1894, date de cette constitution, se trouvaient encore en vigueur au moment de la promulgation du Code, ont sous le régime du Code cette même vigueur, si le Code, sur des points particuliers, n'a réglé, pour le droit oriental, certaines choses autrement.

C'est ainsi que la constitution *Tradita ab antiquis* de Pie X, du 14 sept. 1912, avait apporté des adoucissements à certaines prescriptions ou exigences de la constitution *Orientalium*, relativement à la réception de la communion [1]. Certains de ces adoucissements sont passés dans le can. 866.

Le can. 98 § 3, qui nous est cité, se réfère au n. VII de la constitution *Orientalium*, où Léon XIII prévoyait que l'oriental qui était passé au rite latin avec un rescrit apostolique pourrait revenir à son premier rite avec une nouvelle autorisation du Saint-Siège. De même, le can. 98 § 4 est la reproduction, à peu près textuelle, du n. VIII de la constitution.

Le can. 98 § 3 s'applique aux Grecs schismatiques qui se convertissent ; et à la question générale de la valeur actuelle de la constitution *Orientalium*, il faut répondre que celle-ci est encore en vigueur comme elle l'était au moment de la promulgation du Code, et dans tous les points que le Code n'a pas expressément résolus autrement.

Q. — A propos de l'abstinence des militaires, vous dites, p. 62 : « Une coutume s'est établie en France en vertu de laquelle non seulement les simples soldats et les sous-officiers, mais les officiers et *leurs familles*, domestiques et invités compris, se regardent comme dispensés de l'abstinence. »

Si je ne m'abuse, vous admettez la licéité de cette coutume, puisque vous ne la blâmez pas.

Or, à la page suivante, vous écrivez : « Les soldats ne sont pas excusés durant leurs permissions ou quand ils vivent à la maison. Les officiers ou sous-officiers qui vivent à leurs frais *en dehors de la popote commune*, n'ont plus d'excuse : ils peuvent faire maigre. »

R. — Permettez, cher confrère. Dans l'article incriminé, deux questions ont été posées : l'une concernant les soldats des armées françaises, l'autre concernant les soldats *des autres nations*, v. g. des Chinois. La réponse est donnée à chacune distinctement : *ad I*, puis *ad II*. Or, vous opposez ce qui est dit pour les Chinois à ce qui est dit pour les Français. La contradiction relevée n'existe pas.

En France, les officiers qui n'ont pas la raison de dispense des simples soldats et sous-officiers vivant en popote commune, se regardent cependant comme dispensés pareillement, non seulement eux, mais encore leur famille. La coutume consacre cette pratique qui constitue une anomalie. Tant mieux pour les Français qui en bénéficient !

Mais cette coutume établie en France, si elle n'existe pas pareillement chez les étrangers, et c'est à croire, ne régit pas leurs officiers et sous-officiers, qui restent alors soumis à la loi commune. Tant pis pour eux !

---

[1] Voir *Ami* 1912, p. 929, et les *Tables générales de la 4e Série*, p. 164, au mot *Rites*.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Otto SCHILLING. **Die Staats = und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin.** — 2e édit. In-8 de VIII-360 p., 13 marks 50. — München, 1930, Max Hueber, éditeur.

O. LEMARIÉ. **La Morale politique.** *Précis d'une morale civique et internationale.* — In-8 de II-196 p., 15 f. — Paris, Alcan.

J.-T. DELOS. **La Société internationale et les Principes du Droit public.** Préface de Louis Le Fur. — In-8 de XX-344 p., 60 f. — Paris, A. Pedone.

P. Yves DE LA BRIÈRE. **L'Organisation internationale du Monde contemporain et la Papauté souveraine.** *Troisième série.* — In-8 de 282 p., 20 f. — Paris, Editions *Spes*.

I. — Parmi les études contemporaines sur la sociologie et la politique de S. Thomas d'Aquin, l'ouvrage que vient de publier en langue allemande Otto Schilling, professeur de théologie morale à la Faculté catholique de Tubingue, mérite d'être classé entre les meilleurs. L'auteur a su relier S. Thomas aux écrivains, théologiens et philosophes, qui l'ont précédé, et ainsi la pensée thomiste se trouve exactement située dans l'évolution de la pensée chrétienne en général. Aussi bien, le distingué professeur était bien préparé pour écrire cet ouvrage sur *les idées politiques et sociales de S. Thomas d'Aquin* : il s'était, pour ainsi dire, fait la main en publiant divers écrits sur les idées politiques et sociales de l'antiquité chrétienne [1], et ces ouvrages antérieurs lui permettent de signaler avec plus de sûreté les influences doctrinales dont la synthèse thomiste est tributaire.

L'ouvrage se divise en trois parties. La première (p. 1-46) expose le droit naturel chez S. Thomas. La seconde, beaucoup plus considérable (p. 47-244), montre comment S. Thomas conçoit l'Etat. La troisième enfin (p. 245-358) est consacrée aux idées sociales du Docteur Angélique.

Dès la première page de l'Introduction, Schilling rappelle que le grand mérite de S. Thomas, touchant les idées politiques et sociales, n'est pas tant d'avoir ouvert de nouveaux horizons que d'avoir condensé en un corps de doctrine solide et cohérent les données de la Révélation, des Pères, des philosophes chrétiens et des canonistes, aussi bien que les pensées des philosophes et des juristes de l'antiquité dans ce qu'elles avaient de solide et durable.

La première partie traite, avons-nous dit, du droit naturel. Schilling passe en revue tous les auteurs de l'antiquité, qui, depuis Sophocle dans le célèbre dialogue d'Antigone et de Créon, jusqu'aux juristes romains, parlent d'une loi non écrite indépendante de la loi humaine. Vient ensuite l'exposé des idées des penseurs chrétiens, tant de l'époque patristique que du moyen âge, théologiens, philosophes et canonistes qui ont écrit sur le fondement de la morale rationnelle. Pour terminer cette première partie, Schilling montre comment S. Thomas a clarifié et synthétisé les données de ses devanciers par sa doctrine de la *Lex æterna*, manifestation de la volonté du Dieu personnel, qui devient loi naturelle, au sens moral du mot, dans la conscience de l'homme. De cette loi éternelle, en effet, dérive tout droit, soit par voie de conclusion logique, soit par voie de détermination, en ce sens que le législateur, en vue de réaliser le bien commun, formule la loi naturelle selon les nécessités et les possibilités concrètes.

Dans ses doctrines politiques, S. Thomas s'inspire d'Aristote et de S. Augustin. Mais la synthèse qu'il offre porte bien la marque de sa forte personnalité. Sans doute, en politique comme en métaphysique, Aristote est orienté vers les choses d'ici-bas ; mais, puisque la grâce suppose la nature et ne la détruit point, la doctrine aristotélicienne peut très bien servir de base naturelle à une conception de l'Etat. Comme Aristote, S. Thomas a bien vu que ni le territoire, ni la descendance commune, ni le commerce, ni la poursuite d'un bien commun ne suffisent à constituer l'Etat ; celui-ci ne peut être qu'une communauté durable soumise à une autorité dont la loi est la norme sociale (p. 62-64).

La fin de l'Etat est la réalisation du bien commun temporel, basée sur la justice qui attribue à chacun sa place dans la société (p. 65). Pour atteindre cette fin, il doit procurer la sécurité extérieure, favoriser l'acquisition de biens temporels et veiller, au besoin par l'emploi de la force, mais avant tout par le règne de la justice, à ce que les citoyens pratiquent la vertu (p. 66-67). Sans doute, le bien commun temporel est inférieur en dignité à la fin surnaturelle de l'homme ; il garde néanmoins une valeur véritable (p. 68). Tout en insistant fortement sur l'importance de la communauté et de l'autorité dans l'Etat, S. Thomas est loin de lui sacrifier l'individu : de même que Dieu, dans l'ordre de la nature, respecte les causes secondes, ainsi l'Etat doit respecter la famille et l'individu (p. 72-73). Aussi ne faut-il concevoir la restriction des droits individuels que dans la mesure où le bien commun la rend nécessaire. L'Etat n'a pas le droit de supprimer un innocent (p. 71). Les enfants appartiennent aux parents et non à l'Etat (p. 72). Contrairement à ce qu'enseigne Aristote, il faut refuser à l'Etat le droit exclusif de l'éducation morale des enfants (p. 90) : bien plus, l'Etat même catholique n'a pas le pouvoir de faire baptiser les enfants des infidèles contre le gré des parents (p. 75).

Avec Aristote, S. Thomas voit l'origine de l'Etat dans l'instinct social joint à la réflexion : l'ordre social, en effet, apparaît nécessaire tant pour la protection de la vie naturelle que pour le développement intellectuel et moral de l'humanité (p. 78-79). Peut-être l'importance accordée en cette matière par S. Thomas à la réflexion a-t-elle conduit certains penseurs à voir en lui un précurseur de la théorie du « Contrat social ». Tout en s'inscrivant en faux contre une telle assertion, Schilling esquisse un aperçu très intéressant de l'importance attribuée au *pactum* dans l'origine de l'Etat par un grand nombre de philosophes et de juristes tant païens que chrétiens (p. 85 et suiv.).

Dans le chapitre consacré à l'autorité civile, Schilling passe d'abord en revue les idées des devanciers : contrairement à l'opinion de certains Pères, le pouvoir civil, d'après S. Thomas, n'est pas une institution rendue nécessaire par le péché ; son existence est indépendante de la faute de nos premiers parents (p. 104). Tischleder a prétendu que S. Thomas concède aux peuples le droit d'insurrection contre un roi injuste (*Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule*, München, 1923, p. 106 et suiv.) ; Schilling s'applique à démontrer que cette concession est d'une portée beaucoup plus restreinte ; elle ne concernerait, selon lui, que le cas du tyran, au sens juridique du mot, c'est-à-dire l'usurpateur (p. 111).

La question des formes de gouvernement et du régime mixte, prôné par S. Thomas (p. 113-129) est exposée conformément aux principes thomistes avec

[1] *Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Litteratur*, Fribourg-en-B (1908) ; *Die Staats = und Soziallehre des hl. Augustinus*, Fribourg-en-B. (1910) ; *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche*, Paderborn (1914). — L'éditeur Hueber annonce comme récemment paru : *Katholische Sozialethik*, grand in-8 de VIII-357 p., broché 6 mk. 30.

un luxe de références aux diverses œuvres du saint Docteur ; il est regrettable toutefois que Schilling n'ait pas eu connaissance de la remarquable thèse de M. Demongeot (voir *Ami* 1929, p. 457). A ce sujet, l'auteur se demande si S. Thomas a enseigné la souveraineté du peuple : il résout le problème par la négative, nonobstant *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. 90, a. 3, parce qu'il tient la réponse affirmative comme contraire aux principes généraux de la morale thomiste.

Il nous faut passer rapidement sur maints sujets intéressants, mais où la controverse trouve peu à s'exercer : les devoirs du souverain et sa récompense ; les fondements de la vie sociale ; la paix sociale ; le problème du gouvernement et de l'administration en général et les moyens d'y apporter une bonne solution ; la conservation du bien commun, en fonction de laquelle se définit la loi. Les fonctions judiciaires et pénales de l'Etat suggèrent à S. Thomas des idées qui sont loin d'être démodées ; aux pénalités, le Docteur Angélique assigne une double fin : la protection de la société et l'amendement du coupable. La peine de mort se concilie parfaitement avec cette conception de la pénalité : elle n'est d'ailleurs pas contraire à la dignité humaine (p. 193-198).

La défense contre les attaques de l'étranger, les rapports d'Etat à Etat soulèvent des questions où la morale et la politique s'affirment en étroite dépendance. Tout en repoussant les guerres de conquête, S. Thomas enseigne la licéité d'une guerre juste : en conséquence, l'Etat doit veiller à la constitution d'une force militaire suffisante (p. 200). Pas de guerre aux infidèles uniquement en vue de les convertir ; mais si les infidèles empêchent la prédication de l'Evangile, on peut les réprimer par la force. Tout en ignorant la théorie moderne que la guerre se fait entre armées et non entre peuples, S. Thomas réprouve les atrocités et les cruautés. Sans doute, il n'a pas fourni un corps de doctrine complet de ce que nous appelons aujourd'hui « le Droit des gens, » mais il a énoncé les principes premiers, dont plus tard Suarez a tiré une synthèse catholique (p. 208). L'affirmation de Schilling que le passage d'une armée par un territoire neutre en temps de guerre n'est pas en opposition avec les principes thomistes, et que la prohibition de la langue maternelle dans les écoles est contraire à ces mêmes principes (p. 210), ne manquera pas d'exciter le lecteur à en contrôler l'exactitude.

L'étude des rapports de l'Eglise et de l'Etat fournit à notre auteur l'occasion d'exposer assez complètement les théories des devanciers. Mais est-il bien exact de ramener au pouvoir indirect (p. 337) le pouvoir reconnu par S. Thomas à l'Eglise sur les gouvernements, *ratione delicti* (p. 235) ? L'idée de l'organisme et la hiérarchie des fins caractérise, nous dit-on, la théorie politique de S. Thomas (p. 239) ; mais Schilling juge cette théorie déficitaire, parce qu'elle ignore la personnalité juridique de l'Etat et qu'elle considère l'impôt comme la solde du roi (p. 239). Ce grief paraît exagéré : Schilling aurait pu remarquer que l'Etat médiéval n'assumait pas les mêmes charges d'utilité publique que l'Etat moderne.

La troisième partie traite (trop brièvement, à notre gré) des idées sociales de S. Thomas. On y affirme que la propriété privée n'est pas uniquement la conséquence du péché originel : en toute hypothèse, elle serait nécessaire à l'homme pour réaliser sa fin (p. 259). Nous avons jadis défendu semblable interprétation (voir *Ami* 1928, p. 723). Il semble difficile, en effet, de ne considérer la propriété privée que comme « un pis-aller », nécessité par le péché originel. Mais la richesse est une fonction sociale qui engendre des devoirs sociaux dont l'accomplissement peut être exigé par l'Etat (p. 268). Autres questions abordées : l'obligation du travail (p. 268) ; le juste salaire et le juste prix (p. 290) ; le droit de l'autorité à collaborer à la fixation du juste salaire et du juste prix (p. 297). S. Thomas aurait approuvé la commandite et même le prêt à intérêt, *ne impedirentur utilitates multorum* (p. 300). Ainsi S. Thomas tient un juste milieu entre le socialisme et le capitalisme.

L'ouvrage se termine par un exposé des idées du Docteur Angélique sur le mariage et la famille.

Sans doute, les doctrines de S. Thomas sur les matières abordées dans l'ouvrage de Schilling ont déjà été maintes fois étudiées : un simple regard sur la copieuse bibliographie (encore incomplète cependant) le démontre. Mais, ainsi que nous l'avons déjà dit, le mérite du livre réside dans ses aperçus sur les doctrines « préthomistes », chez les Pères et même chez les théologiens et canonistes du haut moyen âge. C'est là, en effet, un terrain assez peu exploré. Schilling rattache S. Thomas à ses prédécesseurs ; mais il montre l'harmonieuse et judicieuse synthèse opérée par le grand théologien du XIIIe siècle : par là notre auteur se révèle disciple véritable de l'école catholique de Tubingue. Il a prouvé que l'esprit de Mœhler, de Hefele, de Funk est encore bien vivant en Allemagne. Son livre est du plus haut intérêt pour les théologiens et moralistes. Hommes d'études et hommes d'œuvres y trouveront profit : les enseignements qu'ils en tireront auront la saveur de la bonne source et leur permettront de justifier le bien-fondé et la continuité de la doctrine catholique.

II. — M. Lemarié exprime le regret que « la morale traditionnelle, si riche et si précise en ce qui regarde la vie privée, soit presque muette sur les devoirs civiques ». Ce regret ne saurait être causé par le silence des moralistes spécifiquement catholiques. Ceux-ci, en effet, depuis de longs siècles déjà, mais surtout depuis près de cinquante ans, ont multiplié les études de morale sociale et civique. La tradition sur ce point remonte haut dans l'histoire, et l'on vient de voir que nos grands docteurs et notamment S. Thomas d'Aquin, en plein moyen âge, avaient tracé les lignes maîtresses de cette morale.

Mais peut-être M. Lemarié n'a-t-il pas conçu la morale civique du même point de vue ? Aussi est-ce à bon droit peut-être qu'il se juge ici un précurseur. Jamais les catholiques n'ont admis, du moins à titre de thèse, l'idée d'un Etat dont les assises ne seraient pas la morale même dont l'Eglise est gardienne et protectrice ; et M. Lemarié semble bien nettement séparer la morale politique de la morale spécifiquement chrétienne. Le bien commun dont l'Etat a le souci est sans doute d'ordre temporel, mais les catholiques estiment que cet ordre non seulement ne saurait s'opposer à l'ordre spirituel, mais qu'il doit le favoriser positivement ; et nous ne croyons pas que M. Lemarié ait envisagé pour sa politique cette déférente collaboration. Pour les catholiques, le spirituel ne se contente pas de dominer les consciences prises individuellement ; il doit aussi s'affirmer socialement dans la seule religion qu'ait envisagée le Christ, l'Eglise catholique, à laquelle la société civile elle-même doit demander les moyens de rendre à Dieu et publiquement les hommages qu'il a le droit d'exiger des Etats comme des individus ; et M. Lemarié n'envisage point que l'Etat puisse faire une discrimination entre vraie et fausses religions, et qu'il ait, comme tel, des devoirs à remplir à l'égard de Dieu. La société qu'il connaît est la société moderne, dans laquelle l'autorité est issue de la multitude, et dont le rôle, à l'égard *des* religions, est de « les respecter toutes, » tout « en empêchant que leurs déviations ne nuisent à la prospérité générale » (p. 60).

Et pourtant, si nous présentons le livre de M. Lemarié à nos lecteurs, c'est qu'ils y liront d'excellentes choses, que nous nous en voudrions de passer sous silence.

Il est d'avance entendu que l'auteur ne se place pas dans le sillage catholique ; qu'il accepte, sans y con-

tredire, le fait de la société basée sur le principe des libertés dites modernes ; qu'il ne vise point à une morale dont le premier souci serait de corriger l'erreur fondamentale d'une telle constitution sociale. Mais il cherche à établir, sinon des principes, du moins des règles morales, d'après lesquelles citoyens et gouvernants modernes devront se conduire en vue de maintenir les Etats dans l'ordre et d'assurer le bon fonctionnement des rouages administratifs. Ordre et fonctionnement s'entendent ici, évidemment, d'une perfection relative, comme il convient dans le cas où volontairement se place l'auteur. Et, sous cet aspect bien déterminé, il faut reconnaître que M. Lemarié a su construire un édifice assez solide et proposer une morale en fait acceptable. Plût au ciel qu'une telle morale fût acceptée de tous nos concitoyens et de tous nos gouvernants ! Elle repose en effet sur des idées générales : droit, devoir, obligation morale, conscience, bien commun, solidarité sociale, respect des droits d'autrui, en un mot, sur toutes ces notions naturelles, dont le dernier fondement sans doute est le respect de la loi divine, mais que des esprits plus ou moins teintés d'incroyance sauront peut-être encore accepter et retenir.

C'est à ce point de vue que le *Précis* de M. Lemarié nous semble opportun et vraiment utile. On y trouvera ce qu'on peut dire sans risquer de paraître exagéré ou d'être incompris. Il suffira, en bien des cas, à étayer les revendications des catholiques, telles qu'on peut les proposer en se plaçant, comme si souvent nous sommes obligés de le faire, sur le simple terrain de l'hypothèse et du droit commun. A ce titre, nos lecteurs devront le consulter, tout en sachant bien qu'il ne faut pas lui demander ce qu'il n'a pas promis.

Trois parties, d'ailleurs inégales.

1o *La Cité et ses limites :* notion de cité ; origine de la Cité ; Contrat social ; Patrie ; Empire et patries.

2o *L'Etat et le citoyen :* nature de l'Etat ; fins de l'Etat ; le citoyen, le sujet, l'étranger ; la liberté civique ; l'égalité civique ; droits, besoins, devoirs du citoyen ; la représentation du citoyen ; le vote ; la loi civile ; l'autorité civile ; la sanction sociale ; l'ordre public et les bonnes mœurs ; les services d'Etat ; l'assistance publique ; l'éducation publique ; l'Etat libre arbitre ; l'Etat, propriétaire et patron ; la contribution du citoyen ; l'Etat et les croyances ; doctrines et partis politiques ; résistance, insurrection et sécession ; crimes et délits politiques ; les vertus civiques.

3o *Morale internationale :* les devoirs mutuels des nations ; la guerre ; l'entente internationale.

L'auteur conclut avec sagesse que « la Politique est un art qui ne se suffit pas. » L'homme n'est pas une machine qu'il faut savoir mettre en mouvement ; c'est un *vivant ;* c'est une volonté multiple et en partie contradictoire. Il faut donc tout d'abord installer en lui-même la discipline et développer l'amour du bien. « Incontestablement les bonnes lois peuvent aider à la formation des consciences. Mais aussi ce sont les consciences qui font et défont les lois, les observent ou les tournent. *Quid leges sine moribus ? L'action politique* va de pair avec une profonde et universelle *action morale.* L'essentiel de la solution est là. Plus la justice et l'amour auront pénétré les âmes, moins nécessaires apparaîtront les lois, et plus aisée sera devenue la tâche administrative et organisatrice du Politique » (p. 194). Il serait difficile de mieux dire.

III. — Le principe et le fondement de la morale internationale sont largement exposés dans la belle thèse du P. Delos, O. P., professeur à la Faculté libre de Droit et à l'Ecole des Sciences sociales et politiques de Lille. Les traits essentiels de cette thèse avaient été déjà esquissés par l'auteur dans une plaquette analysée ici l'an dernier (p. 393) ; mais il semble que l'ouvrage plus important que nous recensons aujourd'hui apporte une pensée plus mûrie, à coup sûr plus précise en sa doctrine et plus parfaite en son expression.

Il comprend deux parties. La première, plus courte : *Les Nations et la Société organique des Nations* (p. 7-124). La seconde, plus considérable : *Les Etats et la Société organique des Etats* (p. 125-339). On le voit immédiatement : l'auteur n'identifie pas « nation » et « Etat ». C'est même là, pensons-nous, la clef de toute sa thèse.

« La Nation est un complexe qui se crée dans le temps : chacun de ses éléments hétérogènes, suivant les conditions particulières et les circonstances historiques, joue un rôle plus ou moins important ; mais le fait qu'il puisse manquer ou s'effacer momentanément empêche de voir en lui l'élément spécifique et distinctif de la Nation » (p. 13). Le « problème » de la Nation relève de la sociologie, et c'est à la sociologie qu'il en faut demander la solution. « La Nation n'est pas une pure formation racique, territoriale, géographique, dynastique ou historique ; elle est un mode de groupement humain. C'est par rapport à l'homme qu'il faut la définir » *(ibid.).* Or, en tout homme, il y a lui-même avec toutes ses appartenances ; il y a en petit l'humanité tout entière. C'est dans le caractère humain de sociabilité qu'il faut chercher l'origine de la Nation. Dans sa famille, l'homme reçoit une première formation : la Nation complète, achève chez les hommes ces « déterminations » qui « donnent aux corps et aux âmes certaines tournures et leur imposent certaines manières d'être, les préparent et les habilitent à certaines manières d'agir » (p. 16). Il y a donc Nation, lorsque l'ensemble complexe d'éléments objectifs : territoire, langue, passé historique, religion, race, agit sur les individus, marque d'un sceau leur personnalité et leur donne un certain type. Le type résulte des *habitudes* et des *mœurs* que comporte la vie physiologique et psychologique de l'homme. Ainsi, « la nationalité n'est pas une communauté d'idées, mais une communauté de formes qui, inscrite dans les corps et dans les âmes, conditionne les modes de sentir et d'agir » (p. 18).

Ce fait de la nationalité a une valeur humaine, rationnelle, et c'est pourquoi il peut être générateur de droits et de devoirs. Sa valeur se mesure à la fonction que la nationalité joue dans le développement de l'individu humain et à l'importance psychologique de cette fonction. Ce développement suppose en nous une *potentialité,* qui ne s'actue qu'à la faveur d'une inclination sous le contrôle de la raison : de là, dans le sujet, droit et devoir de développer ses habitudes dans le sens de la nationalité ; dans la Nation, droit et devoir de favoriser ce développement. La forme qui en résultera sera le « nationalisme », entendu cependant sans le caractère égoïste ou égocentriste qu'il revêt souvent, car, comme forme de la nationalité, il cesse de séparer pour unir. Le nationalisme ainsi entendu s'identifie presque avec le patriotisme : au point de vue où se place l'auteur, il n'y a plus lieu de distinguer Nation et Patrie (p. 29, *note).*

Quelle sera la position de la Nation en face de ses nationaux ? en face des Etats et des autres Nations ? en face de la société organique des Nations ?

En face de ses nationaux, la Nation, comme telle, ne se crée pas encore de situation juridique proprement dite. Le lien d'obligation qui rattache l'individu à la Nation est, non pas la justice sociale, mais la *piété* (voir en particulier S. Thomas, IIa-IIae, q. 101, a. 3). Les obligations qui en résultent ne sont donc pas des obligations juridiques proprement dites, mais des obligations *morales :* le *culte* et le *service* de la Nation. Ainsi s'affirme déjà la différenciation, mais aussi la connexion, de la Nation et de l'Etat. L'Etat possède lui aussi un pouvoir légitime sur ses membres ; mais ce pouvoir est d'une autre espèce. C'est un pouvoir juridique : l'Etat établit un ordre de de-

voir et de légalité en vue du bien commun ; ses injonctions trouvent leur force obligatoire dans les devoirs que nous impose la justice sociale. Toutefois, le milieu national est une base favorable au développement de la société. La Nation dispose les hommes à l'état de société ; et ce dernier est un acheminement naturel vers l'Etat. Ainsi, l'analyse nous amène à concevoir « deux plans qui se superposent et s'étagent. Au premier plan, se trouve une formation sociologique naturelle. Elle a une valeur humaine pourtant, et quoiqu'elle ne constitue de soi qu'un « état de fait », elle engendre des devoirs spéciaux apparentés aux devoirs de piété, sous leur double forme de culte et de service. Sur cette formation naturelle et à cause d'elle, se développe une communauté nationale... Brochant sur le tout, mais agissant d'en-haut, et sans provoquer de confusions, l'Etat peut en son nom propre reprendre les obligations qui nous lient envers la communauté nationale, les déterminer et les sanctionner de son autorité ; car le patrimoine national et la nationalité elle-même constituent une part importante du bien commun dont l'Etat a la charge... Mais aux heures mêmes où l'Etat paraît s'identifier le plus étroitement avec la Nation, il reste possible de les distinguer, et de discerner les devoirs nationaux jusque sous l'habillement juridique dont les revêt l'intervention de l'Etat » (p. 48).

En face des Etats et des autres nations, la Nation a des droits, non les droits d'une personne physique ou morale (la Nation n'est pas encore douée de personnalité juridique), mais les droits inhérents à des situations de fait qui s'imposent au respect d'autrui. Le principe grâce auquel on précisera les droits des nations s'inspire non d'un point de vue subjectif, mais d'un point de vue finaliste, les droits de la Nation se fondant sur sa finalité, c'est-à-dire sur la fonction naturelle qui lui est dévolue et qu'elle exerce à l'égard de la personne humaine. Dans la thèse du P. Delos, cette considération est capitale : elle l'amène à formuler le principe d'un droit à fondement *objectif*, mettant au premier plan le but ou l'objet, ou la fin, par opposition à la vieille et périlleuse conception du droit volontariste à fondement *subjectif*.

Si la nation est comme une substructure sociologique de l'Etat, la Société des Etats aura pour substructure sociologique la Société des Nations, c'est-à-dire, la Civilisation. « La civilisation se définit par comparaison avec la « culture ». La « culture », c'est la forme nationale. La civilisation répond à un tout autre trait de la nature humaine. Elle ne prend plus l'homme comme un être dépendant, mais comme le maître de son milieu ; il n'en est plus le produit, mais il le recrée et le façonne, il lui impose sa loi, au lieu de la subir. La culture est une nécessité, elle comble une indigence ; la civilisation témoigne de la puissance de l'homme (p. 78)... La civilisation est le fruit de l'activité de l'intelligence, faculté caractéristique de la personne humaine. Les milieux culturels répondent aux besoins de l'individu. Or individu et personne ne sont pas deux êtres séparés, mais un seul : l'homme. L'homme est autant personne qu'il est individu ; société civilisée universaliste et milieux culturels répondent également à des exigences immédiates de sa nature » (p. 87). Ainsi, d'une part, les « institutions » nationales différencient les hommes par catégorie ; d'autre part, la civilisation générale unit les cultures nationales dans la poursuite d'un idéal d'humanité plus accompli. « La société civilisée est une et unifiante, les milieux culturels sont multiples, divers, irréductibles. Il n'y a qu'une civilisation humaine ; mais il y a un grand nombre de milieux culturels... On parlera donc de civilisation nationale..., mais l'unité de civilisation demeure sous la diversité des civilisations, comme l'unité de nature sous la différenciation des individus » (p. 87-89).

Telle est la partie vraiment neuve et personnelle de la thèse du P. Delos. On en a contesté de plusieurs côtés le bien-fondé et la vérité. Nous ne nous rallions pas à ces critiques qui émanent de juristes, et non de sociologues et de théologiens. La distinction entre « Nation » et « Etat » est fondée (et on la retrouve chez S. Thomas), encore que l'Etat national représente ordinairement la Nation parvenue à son stade de dernier perfectionnement. Nous ajouterons même que cette distinction, telle qu'elle est formulée par le P. Delos, est le seul moyen d'éviter les difficultés que nous avions cru découvrir dans la thèse esquissée l'an dernier. Elle seule, en effet, permet de sauvegarder, d'une part, l'indépendance souveraine de l'Etat et, d'autre part, les droits de la civilisation ou de la société supranationale. Cette distinction une fois établie, tout devient clair et chaque concept reprend sa place normale dans la hiérarchie des vérités.

C'est ce que la seconde partie du travail du P. Delos met en excellent relief.

Cette seconde partie est proprement juridique. Aussi, — on l'a remarqué, — est-elle intitulée : *Les Etats et la Société organique des* ETATS. Ici, l'auteur entreprend de renouer la tradition des grands théologiens du XVI^e siècle, notamment de Vitoria et de Suarez. Tout d'abord, il esquisse la théorie de l'Etat. L'Etat est « une puissance unifiante » : « il est un pouvoir qui enserre les individus et les groupes, les rassemble sous son contrôle et les maintient, de force s'il le faut, sous son autorité et dans son unité » (p. 129). C'est un pouvoir de droit, assorti d'un pouvoir de force, et fondé sur les exigences du bien rationnel reconnu en dernière analyse conforme aux exigences de notre nature. L'auteur nous fait ici passer de la Nation à l'Etat, c'est-à-dire d'une formation sociologique naturelle à une Personne morale, politique et juridique. Ce passage se réalise par l'éveil de la conscience collective par rapport au bien commun : « Dans la communauté des hommes réunis par le fait de leur commune appartenance à un milieu historique, ou ethnique, jaillit l'idée d'une vie commune organisée en vue d'assurer à chacun l'accomplissement de sa destinée. Il y a Etat, quand il y a, dans le groupe, conscience de certains buts sociaux naturels, et quand la poursuite collective de ces buts est effectivement voulue et réalisée » (p. 150). La Nation, qui avait une individualité marquée, restait un « état de choses ». Elle se personnalise en s'étatisant, c'est-à-dire en devenant un groupe conscient de son but, maître de l'action par laquelle elle le réalise. Désormais, le groupe subsiste par soi, et s'il en est ainsi, c'est qu'il a conscience nette des fins qu'il poursuit, et qu'il trouve en lui l'énergie et le vouloir réalisateur. Tout l'Etat comporte un dynamisme sans cesse en action. Chez les gouvernants, c'est le pouvoir d'initiative et d'*imperium*, en vue du bien public, sans lequel il n'y aurait ni gouvernement ni administration ; chez les gouvernés, c'est la force motrice qui fait agir chacun dans le sens de l'ordre et de la loi, ou qui du moins leur fait accepter leur sujétion » (p. 151).

L'Etat constitué est personne juridique, doté d'une véritable puissance publique en vue du Bien commun à promouvoir et organiser. Ainsi c'est à bon droit que s'applique à l'Etat la notion d'*organisme* : la société politique est un *organisme moral*, dans lequel le lien social est un lien de *justice naturelle*. Cette justice sociétaire s'exerce sous deux formes, justice sociale, justice distributive. Cette justice naturelle fournit sa substance et sa matière au Droit positif. Le lien social de justice naturelle devient un lien juridique positif par l'intervention de la « forme » juridique ; et c'est ainsi qu'apparaît l'Etat formel, organisme moral juridique.

Dans la préface, M. Le Fur, résumant l'exposé historique que le P. Delos a fait des doctrines de Vitoria et de Suarez, déclare que « nul auteur peut-être n'avait encore montré avec une telle précision la part qui revient à chacun d'eux dans la formation

du droit international ». Vitoria est le fondateur du droit de la guerre, le seul droit international pratiqué de son temps. Son mérite est d'avoir fait reposer la société internationale sur des principes qui fondent logiquement l'indépendance des Etats et leur égalité juridique. Son originalité est de concevoir une société internationale, de nature institutionnelle et organique, qui intègre les Etats dans un corps social plus vaste. Un droit international *à fondement objectif* (et c'est là le nœud de toute la question) sera la loi de ce grand corps, loi douée de force obligatoire dans les rapports des membres entre eux. — Le mérite de Suarez est d'avoir proclamé, de façon plus explicite qu'aucun de ses prédécesseurs, l'existence d'une société universelle des Etats, reposant sur le fait de la sociabilité des Etats et régie par un droit international également universel. Le P. Delos reprend ici, en les précisant, les conclusions de M. Rommen dans son étude *Die Staatslehre des Fr. Suarez* (München Gladbach, 1926). Suarez est un éclectique. « Avec lui commence dans la philosophie du droit international une déviation fâcheuse. Il s'éloigne du point de vue du droit à fondement objectif et penche du côté du volontarisme juridique en présentant la loi comme la volonté du souverain, c'est-à-dire, pour le droit international, comme un accord de volonté des Etats souverains, puisqu'en fait il n'existe à cette époque aucun pouvoir supérieur aux Etats. Il adopte ainsi, pour ce problème de la souveraineté et de l'organisation internationale, une solution individualiste, à base de volonté des Etats particuliers. Cette solution garde une haute valeur morale, puisque bien entendu les Etats sont tenus, comme les individus, de respecter la loi morale qui leur est antérieure et supérieure ; mais elle s'éloigne de la solution du droit institutionnel fondé sur une exacte sociologie. Et le développement de la société internationale contemporaine semble bien sur ce point s'écarter de la conception de Suarez pour ramener l'esprit vers les théories de Vitoria, encore embryonnaires certes, mais plus conformes au point de vue du droit international. »

A ces appréciations laudatives, M. Le Fur ajoute un regret : c'est que le P. Delos ait négligé d'étudier Grotius. On peut discuter le sens et la valeur de la doctrine juridique de ce « dernier tenant de la pensée scolastique en droit international » ; mais le regret de M. Le Fur semble justifié. L'ouvrage du P. Delos aurait gagné en unité et en vigueur à ne point passer si rapidement de Suarez à l'époque actuelle.

La thèse du savant dominicain se clôt par deux chapitres qui en sont, en somme, la conclusion : *Essai d'une théorie de la souveraineté en droit international : les libertés des Etats dans la Société des Nations organisée,* — et : *Les Droits fondamentaux des Etats et l'Ordre juridique international.* — Ici encore, M. Le Fur nous semble avoir exactement résumé la pensée du Rév. Père. « La conception que l'auteur se fait du droit est étroitement liée à sa conception sociologique. Le conflit du droit à base volontariste et subjectiviste avec le droit à fondement objectif est selon lui ce qui départage les esprits et qui classe les juristes en deux camps. Qu'il s'agisse du droit international ou du droit interne, il ne faut pas hésiter à se prononcer en faveur d'un droit institutionnel, qui trouve son fondement objectif dans un bien social, naturel, extérieur, *transcendant aux membres du groupe.* Les règles du droit positif sont « innervées » par les normes d'une justice naturelle, qui est une justice sociétaire. Il faut entendre par là une justice qui règle les rapports des individus avec le corps social (justice sociale) et ceux du corps social avec les individus (justice distributive), et non pas seulement les rapports inter-individuels des sujets de droit égaux et libres (justice commutative). Le droit naturel *social* forme la substance du droit positif, en quelque société qu'il apparaisse, société internationale ou société étatique.

« C'est dire qu'il faut concevoir le droit international comme une véritable « loi de groupe ». Il est la loi interne de la société organique et naturelle des Etats et des Nations, organisée en vue de leurs intérêts généraux et de leur bien commun objectif et transcendant. M. Delos attache une grande importance à mettre en relief la nature institutionnelle de la Société internationale, sa contexture organique, sa réalité objective ; il lui semble avec raison qu'une conception des rapports internationaux du droit international et de l'autorité internationale en découle logiquement... Un lecteur attentif ne peut manquer d'être sensible à la cohérence interne et à l'unité de cette doctrine. De la nature des sociétés, elle déduit la nature de la norme sociale ou loi interne du groupe (droit naturel social) ; de la norme sociale elle passe au droit positif, qui est une « construction » autoritaire et formelle de la norme sociale. La finalité, l'idée de bien commun objectif, poursuivi par les membres du groupe, est la clef de voûte de tout ce système. En sociologie, elle explique la naissance des sociétés, renseigne sur leur nature ; elle donne au droit naturel social aussi bien qu'au droit positif leur fondement et le principe de leur force obligatoire. »

L'éminent professeur de Droit international à l'Université de Paris exprime un regret au sujet d' « une dernière et grave objection qu'on aurait aimé voir aborder par l'auteur ». Il ne s'agit plus de la difficulté que nous avions soulevée l'an dernier : celle-ci est implicitement résolue par la double considération du droit objectif, transcendant, antérieur, et du droit subjectif, propre à chaque Etat, lequel doit s'incliner devant la force morale du droit objectif inhérent au bien commun de l'humanité. L'indépendance souveraine de l'Etat dans sa sphère propre est pleinement sauvegardée, car c'est par la volonté même des Etats que le droit objectif prend corps et s'impose dans la Société internationale. Mais la difficulté nouvelle, exposée par M. Le Fur, conduit plus loin notre considération : « Ne peut-on dire que faire ainsi tout reposer sur cette idée de bien commun, c'est supposer non seulement un bien commun objectif, mais un bien commun qu'il est possible de reconnaître à coup sûr ? Sinon, des conflits sont toujours à craindre entre gouvernés et gouvernants, — en droit international entre Etats et Société des Nations, — et qui l'emportera faute de critérium précis, sinon le plus fort, ce qui nous mène loin du bien commun objectif ! Il y a certes là une difficulté qui ne peut se résoudre par une formule universelle et définitive. Le bien commun est un bien humain ; c'est la dignité de l'homme et sa grandeur que sa raison soit appelée à trancher un tel conflit... La raison, le droit sont souverains, c'est entendu, ou plutôt ils doivent l'être ; c'est le mot de Montesquieu : *Un jour viendra où le droit sera le souverain du monde.* Mais, en fait, le droit, semblable en cela à toute science, sera toujours pensé et dit par des hommes, et un seul homme peut voir ici plus loin et plus clair qu'une multitude ». La force de la majorité ne saurait donc être invoquée comme solution. De solution péremptoire et définitive, nous n'en voyons point. C'est là, de toute évidence, le point faible d'une société organique des Nations. Tant que l'homme sera homme, — jusqu'à la fin du monde, — la difficulté restera. Il sera donc bon qu'en face de la société internationale, la Nation concrétisée dans l'Etat national soit assez forte pour, sinon contraindre, du moins convaincre les autres Nations et Etats de ce qu'elle estime être son droit, conforme d'ailleurs au droit commun objectif.

IV. — Le P. Yves de la Brière a déjà publié deux séries d'études sur l'*Organisation internationale du Monde contemporain et la Papauté souveraine* (voir *Ami* 1929, p. 396). La troisième série a pour objet les événements d'ordre international survenus en 1927, 1928 et 1929.

Pour la Papauté souveraine, ce furent les faits d'une

suprême importance, puisque l'année 1929 a vu se résoudre le litige douloureux qui divisait le Saint-Siège et l'Italie : la captivité volontaire des Papes au Vatican a pris fin et un nouvel Etat pontifical apporte aujourd'hui à l'indépendance du Pontife romain une garantie authentique et certaine de droit public. A ce grand événement historique et diplomatique sont consacrés les six premiers chapitres du présent volume. C'est d'abord le tableau rétrospectif de la « Question romaine » depuis 1870. Vient ensuite l'œuvre de conciliation, avec le dispositif essentiel du Concordat italien. Suit une étude développée sur chacun des articles de ce Traité diplomatique du Latran qui reconstitue un Etat pontifical, dénommé Cité du Vatican. Un chapitre spécial met en évidence la consécration internationale qu'a reçue le Traité du Latran dans la communauté des Puissances. Après quoi l'auteur décrit les péripéties un peu mouvementées qui se succédèrent entre la signature et la ratification du Traité. Enfin, c'est l'échange des ratifications et l'entrée en vigueur des Accords du Latran. Le P. de la Brière en profite pour rappeler les conclusions qui, pour les catholiques français en particulier, se dégagent manifestement de cette émouvante page d'histoire contemporaine.

Quatre autres chapitres concernent les accords diplomatiques conclus, de 1927 à 1929, entre la Puissance pontificale et diverses Puissances temporelles, sous forme de pactes concordataires ou quasi concordataires : accords avec la Lithuanie, la Tchéco-Slovaquie et la Roumanie, sur les problèmes de politique religieuse, et avec le Portugal sur les affaires d'organisation ecclésiastique dans les anciennes Indes portugaises.

Passant du monde religieux au monde profane, l'auteur expose quelles sont aujourd'hui les modalités caractéristiques de trois Impérialismes dont le rôle est prépondérant, sous des formes bien différentes, dans le monde contemporain : Grande-Bretagne, Etats-Unis, Russie soviétique. — Un autre chapitre concerne l'Union panaméricaine et montre combien il est désirable que l'Amérique latine demeure fidèle aux traditions de l'universalisme, au lieu de se laisser absorber par le continentalisme américain. Sur notre vieux continent, il est permis de penser également à une certaine Union européenne, dans le cadre plus général de la Société des Nations ; le P. de la Brière réprouve le vocable fallacieux d'*Etats-Unis d'Europe*, qui suggère une assimilation impossible avec la grande Puissance du Nouveau-Monde. Puisse le lecteur être ici prémuni contre le mirage d'une « *fausse idée claire* » !

Le XIV^e^ chapitre montre comment l'Europe de 1814 et de 1815, au Congrès de Vienne, préfigura sur plusieurs points notables, avec des ressemblances curieuses, mais aussi avec de frappantes dissemblances, l'œuvre d'organisation internationale accomplie par les traités diplomatiques de 1919 et de 1920, laquelle se perpétue à Genève. — Le chapitre suivant a pour objet de rechercher si la défiance actuelle des partis de droite, dans notre pays, contre l'esprit de collaboration internationale, leur tendance à un nationalisme intransigeant, résulte vraiment de la nécessité de leurs principes distinctifs ou des traditions de leur histoire. L'auteur pense, au contraire, avoir établi que cette tendance est d'origine récente, de caractère accidentel et fortuit, dans un sens exactement contraire à la tradition historique des partis de conservation politique et sociale. Ceux-ci devraient se reconnaître prédestinés aux tâches de concorde et de coopération internationale. — L'année 1928 ayant été celle du pacte Kellog, de renonciation à la guerre, pacte qui transposait sur le mode américain une idée primitivement énoncée par M. Aristide Briand, le P. de la Brière a consacré un chapitre à rappeler les péripéties de cette négociation internationale et à en marquer le degré relatif d'importance. — La neuvième Assemblée de Genève, en septembre 1928, a fourni une riche matière pour le XVII^e^ chapitre : on y peut voir, avec quelque détail, la Société des Nations dans sa fonction laborieuse et complexe d'organe régulateur de la vie internationale contemporaine. — Le chapitre suivant relate les délibérations du Conseil de la Société des Nations sur une requête de l'Union internationale des Ligues catholiques féminines. C'est une page curieuse des rapports, qui tendent à devenir plus fréquents, et des collaborations, qui tendent à devenir plus cordiales, entre les institutions catholiques et les organismes officiels de Genève. — Enfin, dans le XIX^e^ et dernier chapitre, l'on trouvera un certain nombre de renseignements et de commentaires sur les controverses internationales de l'année 1929 et sur les développements du problème de l'arbitrage, à propos de la dixième session ordinaire de l'Assemblée de Genève. Celle-ci fut elle-même l'occasion, à Genève, d'une première Semaine catholique internationale.

On sait quel souci de l'exactitude et de l'objectivité guide toujours le distingué Rédacteur des *Etudes*. Son jugement, toujours pondéré et juste, est de ceux qui s'imposent.

Adrien CANCE. **Le Code de droit canonique.** *Commentaire succinct et pratique.* — T. III, 3^e^ éd. Un vol. in-12 de VIII-530 p., 25 f. — Paris, Gabalda, 1929.

Ce volume termine l'ouvrage de M. Cance, dont nous avons déjà parlé lors de l'apparition des deux premiers volumes (*Ami* 1927, p. 73 et 798).

Il comprend l'exposé des canons 1154-2414, en 438 pages. C'est dire le principal, ou mieux l'unique, défaut de l'ouvrage. Les 1153 premiers canons sont commentés (puisque l'ouvrage porte le sous-titre de *commentaire*) en 1052 pages, et les 1260 derniers, plus de la moitié du Code, ne sont gratifiés que de 438 pages, ce qui ne fait pas le tiers de l'ouvrage complet.

L'auteur a déjà répondu à notre critique, que tout rendait facile à prévoir. Dans sa préface, il déclare que l'on ne trouvera pas, dans son commentaire, l'*exposé*, pas même l'*exposé succinct*, « de tous les canons qui concernent les séminaires, les bénéfices, le droit de patronage, et surtout les procès ecclésiastiques. » On saisit, si l'on a jamais feuilleté le Code ou pris connaissance de sa table des matières, ou si l'on sait suffisamment de droit canonique ou d'histoire ecclésiastique pour comprendre l'importance dans l'Eglise des séminaires, des bénéfices, du patronat, des procès ecclésiastiques,... la portée de l'aveu. Quant à l'excuse donnée par l'auteur, c'est d'abord « que peu d'ecclésiastiques ont la charge d'organiser et de surveiller le fonctionnement des séminaires. » Mais, à ce compte, pourquoi parler du Pape, ou des Congrégations romaines, entre autres sujets, puisque encore moins d'ecclésiastiques, assurément, auront à assumer la charge du Souverain Pontificat, et d'organiser et de surveiller le fonctionnement « des SS. CC. romaines » ? — « Le droit de patronage, continue l'auteur, n'existe plus en France, et les bénéfices n'y ont plus la même importance qu'autrefois, les procès ecclésiastiques sont peu nombreux, et ceux qui les intentent ou les soutiennent peuvent s'informer assez facilement de la procédure qu'il faut suivre. » M. Cance est-il bien sûr de tout cela ? Accordons-lui que le droit de patronage (tel, du moins, que l'Eglise le conçoit) n'existe plus en France. En doit-on conclure que les ecclésiastiques français doivent ignorer ce qu'il fut, ou bien, s'ils veulent le savoir, qu'ils devront s'adresser aux ouvrages écrits par des professeurs d'histoire du droit des Facultés officielles ? « Les bénéfices n'ont plus l'importance d'autrefois. » On dirait vraiment que les cures ne sont pas des bénéfices, que les curés ne sont pas des bénéficiers, et qu'ils n'ont pas à administrer un bénéfice, et des biens de bénéfices. M. Cance ne lit-il donc pas l'*Ami*

du Clergé ? Et s'il le lit, comment peut-il ignorer les difficultés qu'éprouvent — ou que suscitent indûment — de nombreux curés, quand il s'agit de divisions, unions, etc., de paroisses, et de tant d'autres questions bénéficiales ? Et l'utilisation des biens des bénéfices paroissiaux ? Et la perception des droits personnels des bénéficiers que sont les curés ? — De plus, « les procès ecclésiastiques ne sont pas nombreux. » A qui veut-on faire croire cette affirmation ? Les ecclésiastiques ne sont-ils pas intéressés, par hasard, à savoir quand, et jusqu'à quel degré, ils peuvent être témoins, en raison de leur caractère de prêtres, de confesseurs, de curés ? Ils iront, sans doute, demander à des ouvrages écrits par des laïques, de leur apprendre les prescriptions des lois ecclésiastiques à ce sujet. L'auteur paraît ignorer totalement les difficultés, les anxiétés, les tortures, qu'éprouvent parfois certains curés à propos de procès de mariage, par exemple. Il ne semble pas penser que des idées très fausses circulent sur ces points de la procédure ecclésiastique, et tenaces, même chez des ecclésiastiques. Ne sait-il pas qu'il existe des agences, de plus en plus nombreuses, qui se chargent d'apprendre aux parties, aux témoins, voire aux ecclésiastiques, le vrai moyen de s'y prendre, pour engager, soutenir et mener à bien un procès, et cela *par tous les moyens* ? Nous persistons à croire, pour notre part, qu'il serait préférable que les fidèles puissent apprendre de leurs prêtres ce qu'ils auront, parfois, besoin de savoir sur ces points ; que des prêtres n'aient pas à se faire instruire sur ces matières par des laïques, même bien intentionnés ; que des catholiques puissent trouver conseil, guide et appui dans leur clergé, plutôt que dans des agences plus ou moins louches.

Cela dit, nous sommes heureux de reconnaître que tout ce qui regarde, dans le présent volume, les lieux et les temps sacrés, p. 5-82 ; le culte divin, p. 83-123 ; le magistère ecclésiastique, p. 124-150 (excellentes notes, en particulier, p. 133-139, tirées de l'Instruction du 28 juin 1917, de la S. C. Consistoriale) ; la censure des livres, p. 151-176 ; les biens ecclésiastiques, p. 206-285, constitue un bon résumé et une excellente explication du Code.

Les cent dernières pages, 311-438, sont consacrées au livre V du Code. Quarante pages suffisent à l'auteur pour expliquer les can. 2314-2414. Les notions générales sur les délits et les peines sont plus développées, et dans une doctrine exacte. Cela a paru à l'auteur matière plus importante que les procès, les 1643 canons du livre IV du Code tenant 23 pages de l'ouvrage. Il faut croire de même que les ecclésiastiques, curés ou autres, n'ont aucune utilité pratique à connaître le fonctionnement des procès spéciaux qui les concernent, puisque M. Cance traite en moins de 4 pages des 53 canons qui s'y rapportent.

Nous pourrions signaler des fautes d'impression ; arrêtons-nous plutôt sur quelques points plus importants. Est-il bien certain qu'on puisse, en France, célébrer la messe dans les oratoires privés, les jours de l'Ascension et de la Pentecôte, comme il est à conclure de la p. 36, note 1 ? Quel est le texte légal qui justifie les deux réserves de l'affirmation suivante, qu'on lit p. 45 : « L'embaumement *ne semble pas prohibé* par le droit ecclésiastique, *pourvu* qu'il ne soit pratiqué que dans des cas extraordinaires » ? Les can. 776, 1109 § 2, et surtout 869, 908-910, ne constituent pas des exceptions à la prohibition du can. 1195 § 1, comme on pourrait le supposer après la lecture de la p. 37. P. 14, l'auteur déclare qu' « *après la dédicace de l'église*, même *semble-t-il* (vu que le Code ne distingue pas) s'il n'y a eu qu'une bénédiction solennelle, le titulaire de l'église ne peut pas être changé. » Le *semble-t-il* est assurément de trop, et le Code ne donne pas seulement une preuve négative, mais une preuve positive, car la bénédiction est comprise dans le mot *dedicatio,* comme l'indique, s'il en est besoin, le can. 1165 § 1.

Nous pourrions faire, évidemment, d'autres réserves de ce genre : p. 367, le can. 2252 ne donne pas une latitude, il institue une obligation éventuelle pour le fidèle qui a usé de l'action de l'excommunié, et il aurait été sans doute bon de le signaler. Nous préférons répéter, en terminant, que, sauf ces lacunes regrettables que nous avons marquées, et pour les parties que nous avons indiquées spécialement, ce volume a les qualités que nous avons été heureux de reconnaître aux deux précédents : l'ouvrage de M. Cance est certainement ce qu'il y a de mieux, pour les lecteurs français qui veulent avoir une idée précise et des notions exactes et claires du droit ecclésiastique actuel, et les 80 pages d'appendices que l'auteur a ajoutées au t. III, sur la législation civile à propos des cultes, rendront des services.

Le Maintien et la Défense de la Famille par le Droit. — In-8 de VIII-298 p., 20 f. — Librairie du Recueil Sirey, 22, rue Soufflot, Paris 5e.

Le présent volume contient dix leçons ou conférences, offertes aux étudiants et au grand public de l'Université lorraine par les professeurs de la Faculté de droit de Nancy, au cours de l'année académique 1928-1929. Ces professeurs ont eu l'heureuse idée d'un effort collectif. En choisissant comme centre de cet effort un sujet d'ordre moral et social, bien capable, par son caractère et sa portée, de solliciter l'intérêt de tous ceux qui ont à cœur le développement régulier de la civilisation humaine dans le cadre national, ils espèrent susciter ou ranimer un mouvement d'idées susceptible de conséquences bienfaisantes. Autour de ce sujet central, *le Maintien et la Défense de la Famille par le Droit,* se développe une série d'études de droit romain et d'histoire, de droit civil, de droit public, de science financière, de droit pénal, d'économie politique et sociale, visant quelques aspects du sujet, que chaque conférencier expose à sa guise, suivant sa compétence, ses idées propres, son tempérament personnel.

Voici d'ailleurs les sujets traités : MM. Félix Senn, *La famille antique et les principales assises du droit moderne ;* M. Krœll, *La famille dans l'ancienne France ;* L. Michon, *La famille et le mariage au temps de la Révolution ;* H. Simonnet, *Le mariage et l'union libre ;* F. Gény, *L'enfant naturel et la famille ;* P. Voirin, *La famille et l'héritage ;* L. Trotabas, *La famille devant l'impôt ;* G. Renard, *Le suffrage universel et la famille ;* A. Henry, *La sanction des devoirs de famille par la législation pénale ;* L. Brocard, *Le rôle de la famille dans l'économie nationale.*

La forme donnée à l'exposé de ces divers aspects de la question familiale excluait toute prétention de création et de profondeur scientifiques : « il s'agissait simplement, nous avertit M. le Doyen Gény (préface, p. VI), de mettre à la portée d'un auditoire, d'origine composite, mais uniformément soucieux d'idées morales et avide des choses de l'esprit, les résultats de recherches et de méditations poursuivies, dans leurs cercles respectifs, par des hommes qui ont mission d'étudier et d'enseigner le droit. » Ajoutons que néanmoins, grâce à quelques références plus nombreuses, certaines conférences pourront être un point de départ intéressant en vue d'un travail ultérieur en profondeur.

Sans doute, chaque conférencier a choisi et traité, en toute indépendance et liberté, dans le cadre général déterminé par la Faculté, son sujet spécial. Chacun conserve donc individuellement la responsabilité personnelle de ses pensées et de ses paroles. Toutefois, le recueil — et la chose mérite d'être signalée — conserve une très réelle et très solide unité : de l'ensemble des leçons se dégage, sur tous les points importants, et — ne craignons pas de le souligner dans l'*Ami* — notamment sur les points où la morale spéci-